

島嶼を巡る

レーヴィット、洪耀勳、牟宗三とハイデガー哲学

林 鎮 国

【概要】地理学的に言えば、「島嶼」とは大陸から離れた海洋の中に浮かぶ陸塊である。「島嶼」は多くの場合海流や季節風の通り道にあり、それらによって動植物や人間などが運ばれてくる。大陸と比べて、島嶼にはより多くのものが流れ込んでくる。様々な文明の様式や宗教儀式が流れ込んでくる。その中で、観念的活動としての哲学は、島嶼にとって人間の移動に伴って比較的遅れてやってくるものである。というのは、最初期の島嶼住民のほとんどは開拓者であり、日々の生活に必要な生産に関わることのない思想活動を行う余裕はあまりないからである。島嶼に思想が発生するのは、常に近隣の大陸で動乱が起り島嶼がその避難地となるときである。島嶼は行き場を失った流亡者が身を寄せる場所であった。

1936年末、「ハイデガーチルドレン」の一人であるカール・レーヴィット (Karl Löwith, 1897-1973) は、ヒトラーの台頭によるユダヤ人迫害から逃れるために日本へ向う際に、航海の途中で基隆に寄港し台北を訪れた。当時植民地であった台湾に設置されていた台北帝国大学哲学科では洪耀勳 (1903-1986) が助手を務めていた。洪耀勳は京都学派 (西田幾多郎・田辺元・和辻哲郎・九鬼修造・務台理作) を通して初期ハイデガーの実存哲学に触れており、初期ハイデガー哲学や『カントと形而上学の問題』に対する自らの考えも持っていた。残念ながら、この二人が直接顔を合わせることはなかったが、当時の台湾における哲学の有様を端的に示す逸話であるといつてよいだろう。しかし、このような戦前の台湾哲学史の一風景は、政治的な圧迫により長きにわたって覆い隠されてきた。この島嶼に生まれ育った人ですら、近年までほとんど知ることはなかったのである。

筆者は大学四年生のときに牟宗三 (1909-1995) の『智的直覚与中国哲学』 (1971) を読んで以来、少しずつ華文哲学界におけるハイデガー哲学への応答について学んできた。牟宗三のハイデガー批判は、彼が描き出す熊十力が 1932 年に

北平市の二道橋で馮友蘭を一喝したというエピソードと同様に、新儒家に近かったかつての世代に深い刻印を残した。本稿の目的は、それから半世紀が経った今日における東アジア海域と島嶼の離散的視座から、1930年代のヨーロッパ（ドイツ）と東アジア（日本および植民地台湾）を眺め、あらためてかつてこの島嶼の周りを航海したレーヴィット、洪耀勳、牟宗三たちがどのように初期ハイデガー哲学に応答したのかということをも明らかにすることである。そして、そのような背景のもとに、人間とは何か、人間はどのようにして安住することができるのかという問いについても考えたい。

序曲——島嶼、流亡と安住

地理学的に言えば、「島嶼」とは大陸から離れた海洋の中に浮かぶ陸塊である。「島嶼」は多くの場合海流や季節風の通り道にあり、それらによって動植物や人間などが運ばれてくる。大陸と比べて、島嶼にはより多くのものが流れ込んでくる。様々な文明の様式や宗教儀式が流れ込んでくる。その中で、観念的活動としての哲学は、島嶼にとって人間の移動に伴って比較的遅れてやってくるものである。というのは、最初期の島嶼住民のほとんどは開拓者であり、日々の生活に必要な生産に関わることのない思想活動を行う余裕はあまりないからである。島嶼に思想が発生するのは、常に近隣の大陸で動乱が起り島嶼がその避難地となるときである。島嶼は行き場を失った流亡者が身を寄せる場所であった。しかし、島嶼の環境の劣悪さは大陸の政治的な危険と同様に厳しいものであった。章太炎（1869-1936）は、戊辰政変によって清の朝廷に追われる身となり、上海から台湾に渡って総督府下の『台湾日日新報』の記者になった。しかし、わずか半年後には「台湾の気候は蒸し暑くて、士大夫も少ない。半年住んだだけで、すっかりやる気がなくなった（台湾気候蒸湿、少士大夫、処之半年、意興都尽）」（『自定年譜』）といって日本へ移ってしまった。もう一つの例として、1928年に台北帝国大学哲学講座に赴任した務台理作（1890-1976）は、当時の台湾の非文明的な暮ら

しにうんざりしていたという。¹このような例は枚挙に暇がない。島嶼を「大溪地」や「フォルモサ」と呼ぶのは、ほとんど他者の想像にすぎない。島嶼は最初から安住することのできる場所である訳ではない。

ここで「安住」という概念について検討しておくべきだろう。「安住」は時間、空間、社会、経済、政治、宗教などの様々な事柄に関わる。それは現実の問題であると同時に哲学的な概念でもあり、人類および他の全ての生物を含むあらゆる存在者の住処のことを指す。住処がなければ、存在者も存在しえない。「住処」とは住むことができる場所であり、生き物が安心して暮らすことのできる場所である。それは流亡者や放逐者にとっては特に重い意味を持っている。

本稿では島嶼と関わりのある三人の流亡者／被植民者を取りあげる。時期こそ異なるものの、この三人の人物はともにハイデガー（1889-1976）とその初期思想に向かい合った。まずは、ハイデガーの思想についてから話を始めたい。ハイデガーは『存在と時間』において、「現存在」(Dasein)の存在論的構造を「世界内存在」(being-in-the-world)であるとすた。世界は感覚、思考、行為の対象ではなく、人間がその中で感覚、思考、行為するための場である。人間が世界の中で生活しているということは、人間や世界が対象として捉えられることに先立っている。人間と世界との区別は認識上の二次的なものに過ぎない。存在論的にいえば、人間はまず世界内存在なのであり、そのことこそが最も根本的な事実である。ハイデガーは次のように述べている。「現存在を解釈するための世界内存在というこの「ア・プリオリなもの」は、継ぎはぎされた規定性ではなく、根源的に不断に全体的な一つの構造なのである。」²現存在（人間）がこのように世界において生活するために気づかい (care) しているということは、存在的な事実性 (facticity) である。ここで昔の農村のことを考えてみよう。若い父親と母親は学校に入学する子どもの学費のことで思い悩んでいる。未来に対する心配と過去に対する感傷

¹ 廖欽彬「務台理作与洪耀勳的思想関連——「弁証法実存」概念的探索」『国立台湾大学哲学論集』55期、2018年、1頁、注1。

² Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, 65. [ハイデガー著・原佑・渡邊二郎訳『存在と時間I』中央公論新社、2003年、p.104]

は、ともに現存在の時間性の根源である。現存在の存在論的な根源は時間性であり、それゆえに現存在は有限である。無限であるといっているのは時間を超越した存在のみであるが、人間の存在はそのようなものではありえない。この人間の有限性ということは、ハイデガーの思想の基調となっている。³

「世界内存在」も「安住」(dwelling)の一つ、すなわち人間の安住である。ハイデガーは戦後の講演「建てる・住まう・考える」において明確に「住むとは、死すべき者たちがこの地上に存在して居るあり方のことである」⁴と述べている。注意すべきは、ハイデガーが人間が「死すべき者であること」(mortals)、すなわちその有限性を強調していることである。有限な人間とは何だろうか。それはどのように存在しているのだろうか。ハイデガーはこの問題をカントの「人間」についての三つの問題と関連させている。

- 1、我々は何を知りうるのか。
- 2、我々は何をなすべきか。
- 3、我々は何を望むことができるか。

ハイデガーの『カントと形而上学の問題』における解釈によれば、この三つの問題は理性——純粹理性と実践理性——の根本的な関心の対象であり、それに答える伝統的な宇宙論、心理学、神学が形而上学の基礎となっている。啓蒙哲学者であったカントは、これらの問題に対する回答は、自然によって作られたままの人間ではなく、「世界的市民」によってなされなければならないと考えた。⁵しかし、このような啓蒙哲学の考え方は明らかにハイデガーが納得しうるものではない。それはその近代に対する態度やその後の政治的な選択にも関わることである。

³ 時間性が現存在の存在論的構造であるということに関して、ハイデガーは『存在と時間』の後に出版した『カントと形而上学の問題』においてより詳細に論じている。本稿でも主要な問題として後に改めて触れる。

⁴ 孫周興選編『海德格爾選集』下、上海三聯書店、1996年、1191頁；Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 148. [マルティン・ハイデガー著・森一郎訳『技術とは何だろうか』講談社、2019年、68頁。]

⁵ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Fifth Edition, Enlarged, trans. Richard Taft (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1990), 145.

ハイデガーの基礎存在論においては、カントの三つの問いに対して、さらに第四の問いが加えられることになる。

4、人間とは何か。

これこそが前の三つの問いの核心である。この問題に答えることこそ、真に形而上学の基礎を打ち建てることである。というのも、存在は必ず人間のところ（Da）へと顕現するからである。現存在の分析が対象としての存在の分析よりも優先されなければならない。人間は必ず有限の人間であり、安住している人間も必ず有限で死すべき人間である。⁶以下に述べるように、レーヴィット、洪耀勳、牟宗三はハイデガーのこのような考え方に意義を唱え、さらには厳しく批判した。

「安住」について、ハイデガーはまず得意の語源学的な解釈方法を用いて、その言葉の忘れられた豊富な意味を示そうとする（ハイデガーが常に存在忘却に言及していたことに注意しておこう）。

それにしても、住むことの本質は、どこに存するのでしょうか。もう一度、言語の言い渡しに耳を傾けましょう。古ザクセン語の《wunon》やゴート語の《wunian》は、古語バウエン〔bauen〕と同じく、留まること、滞在すること、を意味します。ところで、ゴート語の《wunian》は、この留まることかどのように経験されるかを、いっそう判然と語っています。ヴニアン〔wunian〕とは、満ち足りていること、平和へと導かれ、平和のうちに留まること、を意味します。フリーデ〔Friede〕つまり平和という語は、ダス・フライエ〔das Freie〕つまり自由な荒野、ダス・フリーエ〔das Freie〕という

⁶ ハイデガーの「人間とは何か」という問いについての考察は、明確にシェーラーの哲学的人間学に対する批判となっている。「たんにカントが本来の形而上学の三つの問いを、人間とは何であるかという第四の問いへと還元しているからというだけの理由で、この代四の問いを人間学的問いとして捉え、そして形而上学の根拠づけを哲学的人間学に委ねるのは、これまた早計であろう。」馬丁・海德格爾著、王慶節訳『康德与形而上学疑難』上海訳文出版社、2011年、203頁。〔マルティン・ハイデガー著・門脇卓爾、ハルトムート・ブフナー訳『ハイデッガー全集 第3巻 カントと形而上学の問題』創文社、2003年、207頁〕

意味であり、フリー [fry] とは、損害や脅威から守られている—つまり何かに対して守られ、労わられている、という意味です。フライエン [freien] つまり自由にするとは、本来、労わる [schonen] という意味なのです。……住むこと、^{ダス・フリーデ}平和へと導かれることは、囲いをされて、ダス・フリーエのうちへ、すなわちあらゆるものを労ってその本質を発揮させる^{ダス・フライエ}自由な荒野のうちへ留まる、ということなのです。住むことの根本動向は、そのように労わることなのです。⁷

この長い引用の中で、ハイデガーは住処は人間を自由にするものであり、自由は人間や動物を労わって存在させるものであると述べている。自由は存在の真理を顕現させるものである。⁸

ハイデガーはこのような語義についての考察に留まることなく、さらに進んで「安住」の構造とその内容を明らかにする。安住することのできる住処は天・地・神・人の四つによって構成される生活世界である。

大地 [die Erde] とは、仕えつつ担うもの、咲きつつ実るものであり、広がり渡って鉱石や水源の全体となり、立ち現われては植物た動物の全体となります。……

天空 [der Himmel] とは、弧を描く太陽の運行であり、満ち欠ける月の推移であり、瞬く星々の輝きであり、四季とその移り変わりであり、昼の陽光、あけぼのとたそがれであり、夜の闇と明るみであり、快晴と悪天候であり、雲の動きと深い青空です。……

神的な者たち [die Göttlichen] とは、神聖な合図を送ってくる使者のことです。この者たちの聖なる主宰にもとづいて、神が現われて臨在するかと思え

⁷ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 148-149. 孫周興訳「築・居・思」(孫周興主編『海德格爾選集』下、上海三聯書店、1996年所収)、1192頁。[[技術とは何だろうか] 69頁。

⁸ 林鎮国「真理与自由——從海德格的地穴寓言解読談東亞哲學的二種思維与实践」, Tsuyoshi ISHII 石井剛 (ed.), *Life, Existence and Ethics: The Philosophical Moment in East Asian Discourse* (Tokyo: UTCP, 2014).

ば、身を退けては隠れるのです。……

死すべき者たち〔die Sterblichen〕とは、人間のことです。人間が死すべき者たちと呼ばれるのは、人間が死ぬことができるからです。死ぬとは、死を死として能くすることです。死ぬのは人間だけであり、しかも人間が、大地の上、天空の下、神的な者たちの見ているところに留まるかぎり、人間はたえず死につつあります。……⁹

講演の中でハイデガーはこのような考え方は自身のシュバイツヴァルトでの経験に由来するものであると述べている。その家屋は風を避けられる南向きの山腹にあり、屋根はこけら葺きである。室内には十字架像を安置した一角があり、産褥と死者の棺のための神聖な空間となっている。それは人間が生きて死ぬ場所である。¹⁰

あるいは、ハイデガーがドイツ山間部の農民の家屋をモデルとして考えた安住の概念はロマン主義的などころがあり、近代以降には馴染まないのではないかと思う人もいるかもしれない。しかし、目を島嶼に向け変えても、原住民であれ外から来た植民者であれ、彼らの集落はハイデガーが示した家と類似した構造を持っている。当初の村落では、中央に神廟（媽祖廟や大道公廟）があり、その周囲には公廟と墓地がある。このように集団の生活空間が構成されており、人々はその中で生老病死を経験する。これこそが「安住できる住処」である。

ハイデガーは「労わり」「平和」「自由」の背後で歴史上いくどとなく繰り返されてきた威嚇や暴力、そして「故郷喪失」をもたらす災難については明確に語っていない。そのような巨大な災難に関する問題はハイデガーと親しかった一人のユダヤ系ドイツ人の学生によって受け継がれることになる。ハイデガーは講演の最後に次のように述べている。「人間が真の住宅難を困窮そのものとしてはまだまだ熟考していないこと、まさにここに人間の故郷喪失が存しているとすれば、どうでしょうか。……故郷喪失とは、正しく熟考され、よくよく心に留められるな

⁹ 孫周興訳、1192-1193頁。『技術とは何だろうか』70-71頁]

¹⁰ 同上、1203頁。『技術とは何だろうか』88-89頁]

ら、死すべき者たちを住むことへと呼び入れる唯一の言い渡しなのです。」¹¹ハイデガーは当時のナチスの粛清や迫害によって故郷喪失したユダヤ人について明示的にも暗示的にも語っていない。そのようなユダヤ人の一人として、カール・レーヴィット (Karl Löwith, 1897-1973) がいる。レーヴィットはまた「ハイデガー・チルドレン」の一人でもあった。¹²

レーヴィット——「安住」から「故郷喪失」へ

ハイデガーの指導学生であったレーヴィットはユダヤ系であったが、自らのことをドイツ人の哲学者であると思っていた。しかし、1933年にヒトラーが権力を掌握すると、その運命は大きく変わってしまった。レーヴィットはまずイタリアに逃れたが、イタリアでもファシスト党がドイツの種族法を採択してしまったため、行き場に窮することになった。その後、幸いにもかつてマークブルク大学で面識のあった九鬼周造 (1888-1941) の援助によって東北帝国大学に職を得ることができ、1936年10月にイタリアのナポリ港から妻を連れて日本郵船の「諏訪丸」に乗って日本へ向かった。¹³

この航海の途中の11月10日に基隆に寄港した際、レーヴィットは歓迎されながら台湾に上陸し一日を過ごした。日本人たちはそのことによって植民地化の成功を称揚したかったようであるが、このドイツから来た教授の目に映ったのは基隆の「見るからにうらびれた様子」や「気の毒になるくらい荒れ果てた様子」であった。台北に向かう際にも、「道路の状況は劣悪」で、民家の様子は「哀れで不潔だった」との感想を残している。ただし、肥沃な土地や壮観な山々の風景、古い中国の城門や日本式の神社などは深く印象に残ったらしい。¹⁴

¹¹ 同上、1204頁。『技術とは何だろうか』91頁]

¹² Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (NJ: Princeton University Press, 2001).

¹³ 区立遠「訳者導言」(カール・洛維特『一九三三——一個猶太哲学家的德国回憶』台北：行人出版社、2007年、viii-xi頁。

¹⁴ 同上、xi-xii頁。

案内役の日本人は台北帝国大学のことも紹介したが、残念ながらレーヴィットの興味を惹かなかったようである。とはいえ、それは当時の台湾の哲学に何も見るべきものがなかったということの意味する訳ではない。台北帝国後大学には早くも昭和3年(1928)に哲学科が設立されており、哲学・哲学史講座では京都学派の務台理作が教えていた。さらに、東京帝国大学の哲学科を卒業して帰ってきたばかりの洪耀勳が助手として働いていた。¹⁵近年の学界の努力によって、日本植民地期の台湾の哲学についての資料が徐々に発掘されてきた。そのことによって、カント、フィヒテ、ヘーゲル、マルクス、フッサール、ハイデガーなどのヨーロッパ大陸の哲学が日本の哲学界(特に京都学派)を経由してどのように戦前の台湾の学会(特に曾天從や洪耀勳)に入ってきたかということも明らかになってきている。『存在論：事実性の解釈学』(1923年)『存在と時間』(1927年)『カントと形而上学の問題』(1929年)『形而上学とは何か』(1929年)といった初期ハイデガーの著作は、和辻哲郎、田辺元、九鬼周造、西谷啓治などの人物によって早くから受容され、ドイツ国外では最大となるハイデガーを巡る思潮が形成されていた。レーヴィットの台北訪問に先立って、洪耀勳は台湾帝国大学において「当今哲学之問題」(1934年)および「風土文化観：その台湾風土の間の関係」(1936年)を発表しており、それらの中にはハイデガーへの応答が含まれていた。そして、1942年に北平で発表した「実存の有限性と形而上学の問題」で、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』に対して正式な回答を示した。¹⁶

レーヴィットは1941年にアメリカに赴くまでの間仙台の東北帝国大学で教鞭をとった。仙台での五年間の生活の中で、「国土と民衆とその繊細な礼儀正しさから、

¹⁵ 廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞訳『洪耀勳文獻選集』台北：台大出版中心、2019年、260頁。また「文政学部——哲学科簡介」『Academia——台北帝国大学研究通訊』創刊号、1996年、99-141頁も合わせて参照されたい。この紹介には、二つの洪耀勳に関わる資料が含まれている。一つは昭和6年に文政学部で行った講演「ヘーゲル精神現象学につきて」であり、もう一つは『哲学科研究年報』第五輯(昭和13年9月)に発表された「存在ト真理——ヌツビッセノ真理論ノ一考察」という論文である。

¹⁶ 近年のこの領域における資料発掘と研究の成果は、広く知られている通りである。洪耀勳に関しては、洪子偉、廖欽彬、黄文宏、藤田正勝などによる開拓的な貢献があった。しかし、ここではそれらの一については言及しない。

また、偉大な仏教芸術から、忘れることのできない印象を受け取（246）」ったと書いている。「日本の庶民が自然的で日常的な事物——太陽と月、成長と消滅、春夏秋冬、木、山、川と石、生殖能力と栄養、稲の田植えと家の建築、先祖と皇室——をすべて聖別するのをまのあたりにして、初めてギリシア人の宗教的な異教世界とローマ人の政治的宗教とについてもいくらか理解したのです。（246）」¹⁷レーヴィットが驚いたのは、自然（ハイデガーのいう四つの内の天と地）が東洋文化において占める地位である。このような体験から、レーヴィットは『世界史と救済史』においてヘーゲルの世界史意識も含め、ユダヤ・キリスト教の救済史観に疑問を抱くようになった。歴史の意義の問題に回答するためには、「歴史的世界と歴史的な考えかたとを越えて、本性上おのずから存在しているものの唯一の全体である世界一般にまで行き着くほか」¹⁸ない。レーヴィットは古代ギリシアのストア主義を立脚点とすることによって、東洋の道家の自然を尊ぶ立場に接近しているといっただろう。「世界」（＝自然）はカントの「理念」やフッサールの「地平」、ハイデガーの「投企」ではなく、それ自身として「唯一で欠けるところのない現実の世界」¹⁹である。「わが思索のあゆみ」の中で、ハイデガーの安住の構想に対して応答している。神と人間の地位は、必ず存在者の全体としての自然との関係から理解されなければならない。神性は自然の属性にすぎず、世界の上や外に立つような人格神はありえない。そして、人間もまた自然の一部分に他ならない²⁰。もし安住という言葉を使うとすれば、自然（天と地）に帰ることこそが安住に他ならない。

皮肉にも、レーヴィットは流浪の身となりながらハイデガーの提起した安住の問題に答えたのである。レーヴィットはその後、1952年にガダマー（Hans Georg Gadamer）の援助もあり、「まるで一度もそこを離れたことがなかった」かのよう

¹⁷ カール・ロヴェット「生平経歴」（『一九三三——一個猶太哲學家的德國回憶』臺北：行人出版社、2007年所収）、249-250頁。Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, trans. Elizebeth King (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1994). [カール・レーヴィット著・秋間実訳『ナチズムと私の生活——仙台からの告発』法政大学出版局、1990年、246頁]

¹⁸ 同上、254頁。[『ナチズムと私の生活』251頁]

¹⁹ 同上、255頁。[『ナチズムと私の生活』252頁]

²⁰ 同上、256頁。[『ナチズムと私の生活』253-4頁]

にハイデルベルク大学に戻った。戦後のヨーロッパは荒れ果てていたが、世界は依然としてそこにあった。

レーヴィットのハイデガーに対する批判は早くはハイデガーの指導の下で書かれたその教授資格論文に見ることができる。ハイデガーが人間すなわち「現存在」を死へ向かう孤独な存在として捉えるのに対して、レーヴィットの立場はマルティン・ブーバーやレヴィナスに通じるところがある。ハイデガーは「そこ」に一人寂しく存在する現存在を論じたが、レーヴィットによれば現存在はどこまでも社会関係において存在するものであり、世界は人間の「汝性」(thouness)によって構成される「共同世界」(Mitwelt)である。²¹世界の構成において、「汝」は排除しえないものであるだけではなく、必要なものでもある。レーヴィットのこのような考えかたはフォイエエルパッハから影響を受け、汝と我の弁証法を強調するものである。今日の目から見れば、このレーヴィットのハイデガー批判には日本の京都学派、特に特に和辻哲郎や田辺元と類似したところがある。その影響を受けた洪耀勳も含めて、複数の文化にまたがる興味深い哲学的現象を形成している。

レーヴィットのハイデガーに対する最も厳しい批判は『ナチズムと私の生活』(1940年)と『ヨーロッパのニヒリズム』(1983/1995)において展開される。レーヴィットはそこにおいてハイデガー思想とナチスとの政治的な結びつきを指摘する。他の「ハイデガー・チルドレン」と比べても、レーヴィットの観察はより深いものであった。レーヴィットの目に映るハイデガーは「フィヒテと同じくただ半分しか学問の人でなく、他の半分は——そして、こちらの半分のほうがもしかしたら大きかったかもしれない、——論駁することを好む性格の人また説教家であり、「ハイデガーの『存在と時間』でも、私たちの存在と能力との「追い抜けない審級」という意味以外の意味を死はもっていない。……死は、かれにとっては、わたしたちの時間的実存の有限性がその面前であらわになる無であり、……「歴史的実在性」であ」²²った。当時のヨーロッパのニヒリズム、さらには 1933

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Apprenticeship* (Cambridge: The MIT Press, 1985), p. 171; Richard Wolin, "Löwith and Heidegger: An Introduction," in Karl Löwith, Martin Heidegger & European Nihilism (New York, Columbia University Press, 1995), p. 5-6.

²² カール・洛維特『一九三三——一個猶太哲學家の德國回憶』臺北：行人出版社、2007年、

年のナチスの台頭が「すでに現実となった政治的変革の局面」において、ハイデガーは、世界内存在の形式分析によって西洋の形而上学の歴史を「徹底的に解体」しようと決意した²³。このような「解体」という態度によって変革に向かい合うならば、「召喚」や「決断」によって応答することしかできない。純然たる「事実性」によって、非理性的に応答することしかできない。このような理性の欠乏した規範的な思想態度によって、人間は本当に安住することができるのだろうか。あるいは、それは暴力や流亡の時代を作り出す思想的要因にすぎないのだろうか。レーヴィットは最終的に次のように述べる。

ハイデガーのヒトラーの運動への将来の加担を見とおす人にはだれにでも、歴史の実存のこの最も初期の定式化のうちに政治的決断との後年の結びつきの基礎がもう置かれていることがわかるであろう。実存の諸カテゴリー（「自分自身へ決意する」、「無の前で自立している」、「運命を欲する」、「身をまかせる」）を勢いよく空転させてドイツの実存の全般的運動のなかへ移し入れ、いまや政治的基盤の上で破壊するには、まだなかば宗教的で世俗から分離された境涯から抜け出して、「各人独自の」現存在とその〈他ではありえないこと〉とを、独自の「ドイツ的現存在」とその歴史的運命とへ応用しさえすればよいのである。²⁴

レーヴィットの手厳しい批判はハイデガーが後に提唱した安住の概念を動揺させるものであるように思われる。安住と流亡は最も鋭いイロニーとなった。

洪耀勳——「実存」「風土」「共同体」から「具体的な人間存在」へ

48-50 頁。『『ナチズムと私の生活』45-46 頁]

²³ 同上、50-51 頁。『『ナチズムと私の生活』46 頁]「徹底的に解体」については、Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, p. 41f 参照。

²⁴ カール・洛維特『一九三三——一個猶太哲學家の德國回憶』臺北：行人出版社、2007 年、54-55 頁。『『ナチズムと私の生活』50-51 頁]

レーヴィットが日本の仙台に到着し東北帝国大学に着任したのは1936年末である。しかし、初期ハイデガー思想はそれよりも早く1920年代にすでに日本の哲学界に影響を与えていた。特に、九鬼周造、田辺元、和辻哲郎は最も重要なハイデガー思想の紹介者であった。

1922年、九鬼周造はハイデルベルク大学を訪れ、リッケルト (Heinrich Rickert, 1863-1936) の下でカントの超越論的哲学を学んでいた。その際には、天野真佑や三木清などもみなハイデルベルク大学に滞在していた。1927年、九鬼はフランスから再びドイツに戻り、フライブルクに在るフッサールの自宅で初めてハイデガーと会った。同年の冬にはマルブルク大学で行われたハイデガーの演習に参加し、そこでレーヴィットとも面識を得た。この時の縁がもとで後にレーヴィットが困難に直面した際に、東北帝国大学の職を紹介することにもなった訳である。そして、1929年春九鬼は日本に帰国し、京都帝国大学哲学科講師の職に就いた。²⁵

田辺元も1922-1924年にドイツに留学した。まずフッサールの下で現象学を学び、後にハイデガーの「存在論：事実性の解釈学」の講座にも参加した。帰国後には京都帝国大学で「現象学の発展」と題する講座を行うとともに、「現象学における新しき転向」(1924)と「認識論と現象学」(1925)の日本の論文を発表した。田辺のハイデガー哲学に対する応答は、特に「総合と超越」(1931)、「人間学の立場」(1931)、「図式「時間」から図式「世界」へ」(1932)などの諸論文において示されている。そこで田辺は、ハイデガーが『カントと形而上学の問題』(1929)でカントの超越論的構想力について解釈する際に、時間性的問題ばかりに注目して空間性的問題を閑却していると批判した。²⁶

和辻哲郎は1927年にドイツに留学したが、当初の予定の三年を過ごすことなく、1928年に帰国した。熊野純彦によれば、この海外留学の成果としては、人口に膾炙している『風土』(1935)だけではなく、ハイデガーのカント解釈に対する応答

²⁵ 黄文宏「『粹』的詮釈学」, 九鬼周造著・藤田正勝原注・黄錦容、黄文宏、内田康訳註『『粹』的構造』臺北：聯經出版公司、2009年、Ivii-Ix頁。

²⁶ 廖欽彬『近代日本哲学中的田辺元哲学』北京：商務印書館、2019年、186,191頁。

である「カントにおける人格と人類性」も挙げられる。²⁷以下に見るように、田辺元の「種の論理」と和辻哲郎の「風土論」および両者の初期ハイデガー思想に対する批判は、1928年に東京帝国大学哲学科を卒業して台湾に戻ったばかりの洪耀勳に極めて大きく根本的な影響を与えた。レーヴィットが台湾に一日滞在した1936年、洪耀勳は「風土文化観：その台湾風土との関係」を発表し、島嶼に住むことを哲学的に考察することで、間接的にハイデガーの考え方に応答した。この文章はもちろん和辻の『風土』の影響を受けている。

和辻は『風土』の「序言」において、風土性の問題について考えはじめたのは1927年のベルリンにおいてハイデガーの『存在と時間』を読んだときだったという。ハイデガーの「人の存在の構造を時間性として把握する試み」に大いに啓発され、空間からも人間の存在について考えるべきであると思いついた。和辻によれば、ハイデガーも空間について論じていないわけではなく、「ドイツ浪漫派の「生ける自然」が新しく蘇生」したものに過ぎず、そこには思想的な限界があった。²⁸

空間性に即さざる時間性はいまだ真に時間性ではない。ハイデッガーがそこに留まったのは彼の *Dasein* があくまでも個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕えた。それは人間存在の個人的・社会的なる二重構造から見れば、単に抽象的な一面に過ぎぬ。そこで人間存在がその具体的な二重性において把握せられるとき、時間性は空間性と即応し来たるのである。ハイデッガーにおいて充分具体的に現われて来ない歴史性も、かくして初めてその真相を露呈する。とともに、その歴史性が風土性と相即せるものであることも明らかとなるのである。²⁹

洪耀勳はその「風土文化観」において、このような議論をどのように「引き受

²⁷ 熊野純彦『和辻哲郎と日本哲学』北京：三聯書店、2018、90-101頁。

²⁸ 和辻哲郎著・陳力衛訳『風土』北京：商務印書館、2020年、1-2頁。〔『和辻哲郎全集 第八巻』1-2頁〕

²⁹ 同上、頁2〔『和辻哲郎全集 第8巻』2頁〕

ける」かを明確に述べ、批判的な観点も交えながら論じている。そこで洪耀勳は和辻の時間性と空間性の相即という議論だけではなく、さらに一步進んで田辺の「種の論理」にも言及しながら、存在の弁証法的運動の法則によってハイデガーの思想の限界を乗り越えようとしている。和辻が風土論を基礎存在論に不可欠の一側面（もう一つの側面は歴史性）であるとしたとすれば、洪耀勳はそれを「引き受け」て意識的にさらに歩を進め台湾の風土を主題として、「主体的な立場」から「風土は生存交渉の行われる生空間として具体的な生活現象を捉へんとする解釋學的立場の有する原理に對する反省」を行うことによって、地域性の存在論（regional ontology）を打ち建てた³⁰。植民地となっていた島嶼において哲学したという点で、きわめて斬新な試みであったといつてよいだろう。それは自然科学や社会科学における風土研究や人文地理学ではなく、科学研究のために現象学的解釈学による基礎を提供しようとするものであり、存在の意義の問題に答えようとするものであった。洪耀勳は、この島嶼の安住可能性を見出すための哲学は、人間が最初から共同世界の中で生活しているという事実から始まるものでなければならないとする。ハイデガーは人間を「世界内存在」（Being-in-the-world）であるとしたが、そのような存在は時間性を有するだけではなく、空間性や歴史性、風土性をも有するはずである。ハイデガーと和辻哲郎の哲学を踏まえて、初めてこの島嶼およびその上で生活する人々について考察しようとした洪耀勳の態度は感動的ではある。

洪耀勳の文章からは被植民者としての自覚が見て取れる。また、その未開の島嶼にの人文景觀に対する態度も見て取れる。歴史の荒波の中でこの島では「一時的、假定的で、蕪雜と不齋合の状況」が今日まで続いており、「概して南支の様式の踏襲と俗悪化に終つた観がある」³¹と洪耀勳はいう。しかし、この地が低俗であるからという理由で諦めようとはしない。哲学の立場から安住のための道を見

³⁰ 洪耀勳著・廖欽彬中訳「風土文化觀——与台湾風土之間的關聯」（廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞中訳『洪耀勳文獻選集』台北：台大出版中心、2019年、83-84頁。[洪耀勳「風土文化觀——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、23頁]

³¹ 洪耀勳著・黄文宏訳註/導読『洪耀勳日文哲学著作集』新竹：国立清華大学出版社、2020年、187頁。[洪耀勳「風土文化觀——台湾風土との連関に於て」下、『台湾時報』1936年7月、20頁]

出し、島嶼の住民にカントの「人間とは何か」という問題を教えようとするのである。人間は世界内に存在するものであるとともに、歴史的風土的な存在でもある。

洪耀勳は島嶼について考える際に、ハイデガーから出発しヘーゲルへと戻って、島嶼は世界精神を主体とする弁証法的運動を経なければならないとする。ハイデガーは弁証法を否定していることから³²、洪耀勳はハイデガーの基礎存在論は「人間存在を世界内存在と規定しながらも人間の社會性の側面が明かになし得ない」³³のものであり、また個人と実在との媒介——共同体——の問題についても考えていないと批判する。洪耀勳はこの文章の中でヘーゲルの『法哲学』における市民社会には言及していないが、「我々が存在するといふことは、かゝる一定の存在理解を有しつゝ共同世界に於いて他人と共に存在することである。我々が自由を有するといふこと或は存在可能であるといふことは、我々は共同世界に於ける共同存在としての相互の生存交渉が一定の仕方に出會はされ、一定の仕方理解されてあるといふことに外ならぬ。」³⁴と述べている。これは「共生」の理念ではないだろうか。あるいは、チャールズ・テイラー（Charles Taylor）がヘーゲル哲学から引き出した「承認」の概念、すなわち共同体の世界において相互に獲得する平等な承認のことを思い出してもいいかもしれない。いずれにせよ、洪耀勳の哲学には、被植民者の境遇に置かれた島嶼の住民でも世界市民の身分を獲得することができると思える声、「世界交渉に於て長き精神史的遍歴を徑つゝ自己を訓育することによつて」³⁵自由と存在の境地へ達そうとする声がささやかながらも確かに響いている。

³² 田辺元と務台理作がどのようにヘーゲル哲学の文脈の下にハイデガーの弁証法に対する批判を論じたか、またその立場がどのように洪耀勳に影響したかということについては、廖欽彬「海德格哲学在東亜的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」『台湾東亜文明研究學刊』第1卷第1期、2018年6月、56-57頁参照。

³³ 洪耀勳著・廖欽彬訳『洪耀勳文獻選集』86頁。[洪耀勳「風土文化観——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、25頁]

³⁴ 同上、87頁。[洪耀勳「風土文化観——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、25頁]

³⁵ 同上。[洪耀勳「風土文化観——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、26頁]

ハイデガー『カントと形而上学の問題』——田辺元の読解

ハイデガーは『存在と時間』（1927）を出版した後、1927-1928年の冬季の演習で本来第二部となるはずであった問題、すなわちカントの図式論と時間の問題を論じた。そして、それを基礎として1929年に『カントと形而上学の問題』を出版した。ハイデガーは本書の第四版への前書きの中で次のように書いている。

一九二七—一九二八年冬学期に行われた「カントの純粹理性批判」に関する講義を仕上げている間に、私は図式性の章に注目させられ、そしてその中にカテゴリーの問題すなわち伝承的形而上学の存在の問題と時間の現象との間にひとつの連関を見出した。そこで『存在と時間』の問題提起は、カント解釈試論を先取るものとして関りをもつことになった。カントの原文は、私によって提起された存在の問いに対する代弁者をカントにおいて求める隠れ家となったのである。³⁶

ハイデガーは『カントと形而上学の問題』のことを『カント書』と読んだ。本書が出版されると、すぐに京都学派の哲学者たちによる反応が巻き起こった。特に田辺元は「図式「時間」から図式「世界」へ」（1932）において正式に『カント書』に対する批判を展開した。

ハイデガーは『カント書』において、カントの『純粹理性批判』の根本的な課題は形而上学の基礎をつくることにあり、そのため形而上学の問題を基礎存在論として論じるものであると明確に述べている。さらに、それは人間の有限な本質を意識しつつなされる存在論的分析であるとする。伝統的な用法では、形而上学とはあらゆる存在者（beings as such in their totality）を闡明する学問であり、仏教

³⁶ 馬丁・海德格爾著、王慶節訳『康徳与形而上学疑難』上海訳文出版社、2011年、2頁。Martin Heidegger, *Kant and the Problems of Metaphysics, Fifth Edition, Enlarged*, trans. Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. xvii. [『カントと形而上学の問題』6頁]

でいえば一切法を明らかにすることに相当する。³⁷このような問題に対する回答は、近代哲学（カントも含む）では認識論的な方法が取られることが多いが、ハイデガーはあくまで現存在（Dasein）の分析から始めるべきであると主張する。そして、この現存在の基礎存在論的分析によって旧来の形而上学の基礎を解体し、形而上学における真の根源（純粋理性ではなく現存在）を取り戻す（回復する）ことが必要である。

ここでハイデガーにおいて「回復／取り戻す」（Retrieval）という概念が重要なものであることに注意しておいたほうがよいだろう。それは後にドレイファス（Hubert Dreyfus）とテイラー(Charles Taylor)の『実在論を建て直す』（Retrieving Realism, 2015）にも影響を与えた。ハイデガーは「回復／取り戻す」について次のように述べている。

根本問題の回復ということで、われわれはその問題の根源的でこれまで隠蔽されていた可能性の開拓を理解するが、その可能性の論究によって根本問題は変化させられ、そのようにしてはじめてその問題内容において保持される。

38

どのようにすればいわゆる基本問題（形而上学）の覆い隠された根源へ立ち戻り、それを顕わにすることができるだろうか。ハイデガーは過度の解釈、暴力的な解釈になる危険を避けようとはしない。それはむしろハイデガーの方法上のこだわりである。

この覆い隠された根源性とは、理性の人間性（humanness of reason）であり、人間の理性の有限性（finitude）である。カント自身も『純粋理性批判』において人間の知識の有限性について言及していたが、ハイデガーはその超越論的総合における直観の優位性をより強調する。「認識するということは第一義的には直観することである」「あらゆる思考は直観に対してたんに奉仕的地位を有するに過ぎない」³⁹。

³⁷ Ibid., 1, xxi.

³⁸ Ibid., 143; 王譯 194 頁。『カントと形而上学の問題』 204 頁]

³⁹ Ibid., 15. 『カントと形而上学の問題』 31-32 頁]

ハイデガーはさらにカントの有限な人間の知識と無限な神の知識との区別を踏まえて、前者は理性の有限性の下で思考するのに対して、後者は直観のみで思考することはないとする。前者の有限性はその直感が対象によって与えられるものであるということに由来するが、後者の直観は「法界」(being as a whole = being)によって観るものであり、個別の存在物を対象とするものではない。このようにカントとハイデガーの間には一定の差異もあるものの、形而上学の基礎は人間の理性であり、理性の基礎は有限な直観であるという点からすれば、両者はともに同じ伝統の中で同一の立場を取っているといつてよいだろう。後に見るように、牟宗三はこの点を不満に思い、牟宗三は人間は有限ではあるものの、無限であることも可能であるとした。この人間の無限性という観点こそ、牟宗三がその哲学において力を注ぎ追求したところである。牟宗三以外の同時代の哲学者たち、特にレーヴィットと洪耀勳はどのようにこの問題に応答したのだろうか。最初に提起した安住の問題に立ち戻って、次のように問おう。有限性を持つ人間はどのように安住することができるのか。無限であることも可能であるような人間はどのようにして安住することができるのか。

田辺元は「総合と超越」においてハイデガーがカントの超越論的想像力を論じる際に時間性ばかりに注目して、空間性や身体性を軽視していると批判した。田辺は身体こそ人間の有限性の主な特徴であり、身体の媒介によってこそ自我と共同体と人類の間の弁証法的運動が可能になるとした。「人間の存在は、具體的なる身體性の媒介に由り、歴史的社会的存在を含み、而も各現在の道徳的行為に於て辯証法的に永遠の超越的全體を實現する個體の存在として、了解せられるのでなければならぬ。(『田辺全集』5巻、374-375、「人間学の立場」だけど?)」⁴⁰この文章からは、改めて田辺の弁証法理論が洪耀勳に与えた影響および田辺のハイデガー批判における主な論調を見てとることができる。

田辺の『カント書』に対する批判の第一点は、カントの『純粹理性批判』はあくまで認識論であり、存在論ではないということである。実は、この『純粹理性批判』の

⁴⁰ 廖欽彬「海德格哲学在東亞的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」64頁。〔『田辺全集第5巻』、374-375頁〕

基本的性格に関する解釈論争は今日まで一貫して続いている。第二に、時間と空間とは対立するだけではなく、統一され相入相即するものでもあるにもかかわらず、ハイデガーは現存在の内的な時間性を強調するあまり外的な空間性を軽視しているという点である。そのために歴史的時間や共同体社会との関係も軽視されてしまっている。田辺は空間性と身体性から世界や共同体を理解することによって、共同体をある種の意識上の問題と見なしてしまうことを避けようとした。このような考え方は和辻の風土論とも通じるものであり、洪耀勳の思想の源泉ともなっている。田辺による批判は、ハイデガーの時間図式から世界図式へと目を転じ、時間と空間とは対立するとともに統一されるという弁証法的関係を強調するものであるとまとめることができるだろう。時間図式から現存在の時間性を問題とし、そのような基礎存在論をもって形而上学の基礎とすることは偏った態度であるといわざるをえない。図式空間を軽視している上に、世界を構成する時間と空間の弁証法という図式をも軽視しているからである。また、このような批判は後の「種の論理」、すなわち個人・共同体・人類の弁証法の発展を予見させるものでもあった。⁴¹

ハイデガー『カントの形而上学の問題』——洪耀勳の読解

「ハイデガーは、人間において本質的なものは「気遣い」と「有限性」であると考えていた。「気遣い」は彼の主著『存在と時間』における指導概念であり、「有限性」は『カントと形而上学の問題』における指導概念である」⁴²。この引用文は洪耀勳の論文からのものであり、初稿は1948年、修正稿は1969年に出ている。より早くは戦中の1942年、洪耀勳は台北帝大の教職から退き、日本人の占領地域であった北京で北京師範大学に勤めていた際、すでに「実存の有限性と形而上学の問題」を出版し、『カントの形而上学の問題』について批評している。そ

⁴¹ 以上の田辺元のハイデガー『カント書』に対する批判についての説明は、主に廖欽彬「海德格哲学在東亞的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」65-70頁を参考にした。合わせて嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房、2002年、250-263頁も参照されたい。

⁴² 洪耀勳「基礎存有論的方法問題」（洪耀勳『実存哲学論評』臺北：水牛出版社、1987年所収）、35頁。これと同じ内容の文章はより早く洪耀勳「実存之有限性与形而上学之問題」（廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞訳『洪耀勳文献選集』所収）、206頁にもある。

の論文で彼は、ハイデガーがどのように「有限な人間存在」から始まって基礎的存在論の分析に進んだのか、またどのように形而上学の基礎づけを行ったのかについて述べている。洪耀勳によると、ハイデガーは明らかに自らの問題意識からカントの『純粹理性批判』を解釈している。ハイデガーは、「人間とは何か」という問題を、伝統的な形而上学が存在者の存在者性を問う方式では解決することができないと見なしていた。それはシェーラーの哲学的人間学の方法でも無理であり、ただ基礎的存在論における実存分析をもってのみ着手することができる。ハイデガーに関していえば、「人間が有限的なのは、ただ人間の理性が有限であるからだけではない。より重要なのは、人間理性の深奥の「気遣い」(Sorge)が有限性そのものに対して必然的な内的関連を持っており、人間の理性の「有限であり得る」(endlichein-können)という性質を気遣っているということである。この「必然的な内的関連」⁴³というのは、人間の理性が持つ有限性が、超越論的構想力における時間性の構造において明らかになるということを指す。洪耀勳は、有限性を二元の現存在(Dasein)の内的本質として見なすことが、ハイデガー哲学の主要な観点であると考えていた。

カントは超越的想像力を、『純粹理性批判』の第一版では純粋な受容性と解し、第二版では悟性の純粹総合と解している。第一版と第二版の間に存在するカントの考えの変更は、理性主義の継承を示しているだろう。ただハイデガーからみれば、第一版の超越的想像力における受容性は、正に人間認識の有限性、または人類理性の有限性を表現するものであった。ハイデガーは第一版の考えを採択することになる。そのような見方こそ『存在と時間』の立場と符合するものであったのである。

続いて洪耀勳は、人間の直観と神的直観の区別について説明する。

人間の認識は、ただ有限な理性における概念と直観の総合に関わるのであり、「原初的直観」(intuitus originarius)はただ無限な神の認識においてのみ存在し得る。神は自らの直観したものを自らが創造したものと見なすので、神の

⁴³ 洪耀勳「實存之有限性與形而上學之問題」203頁。

直観は思惟がそこに存在する必要はない。神のような創造的な直観を備えていない我々は、人類の認識に対して、直観において存在者を創造することはできず、既存のものを規定することができるだけである。このような人間の直観における受容性の性格は、有限性の一契機を形成する。⁴⁴

洪耀勳はここで、明らかに人間の有限性に対するハイデガーの解釈に賛同している。ただしこの論文の目的はハイデガーの論旨を紹介、概説することであったため、読者がそこから洪耀勳自身の批判的な観点を見つけることは難しい。彼のハイデガーに対する批判は、「基礎存在論の方法論問題」で初めて明らかになる。とはいえ、『カント書』に対する洪耀勳の解釈が、田辺元に影響されたものであることを読み取ることはできる。特に、人間の有限性が実存 (Existenz) の存在様式において発見されると述べるところで、田辺元の「実存」概念に対する分析を引用し、ただ本質 (essentia) だけをもってしては「このもの」の「このもの性」を極めることはできず、それには偶然の要素が伴うと指摘する。個体の本質と、偶然的、付帯的なこのもの性との間に存在する矛盾にぶち当たり、ヘーゲルの弁証法的総合が導入される。⁴⁵ヘーゲルの弁証法的な立場からハイデガーを解釈することは、すでに『カント書』に対する洪耀勳の一步進んだ見解であるといえよう。彼は次のように述べる。

実存とは、個体固有の内的本質と他者に対する外部との弁証法的統一者である。つまり、対他関係における外部的な現象性が、再びその根柢における内的本質において反省的に捉えられた媒介的存在である。それは、外部を内部において反省し、内部を外部において表現する存在である。したがって、存在理解と、実存の対他関係の必要性の両者は、同一存在の相互関係、またはその弁証法的相即関係を表現しているのである。⁴⁶

⁴⁴ 同上、207頁。Martin Heidegger, *Kant and the Problems of Metaphysics, Fifth Edition, Enlarged*, trans. Richard Taft, p. 17.

⁴⁵ 同上、209-212頁。

⁴⁶ 同上、212頁。

洪耀勳がこの難解な文章のなかで説明しようとしているのは、実存とは固有の本質（内）と他者（外）の弁証法的統一だということである。この弁証法的な運動は、「外部を内部において反省し、内部を外部において表現する」過程なのである。このような解釈が田辺元の影響を受けたことは明らかであり、すでにハイデガーの思考をはるかに超えている。

彼がこの文章を書いたのはまだ戦争中の北京においてであり、中国語での執筆技術には進歩が認められるものの、ハイデガーの『カント書』を批判的に読解する作業においては、まだ用語の使い方に苦勞していることが見て取れる。もちろん、志野好伸が指摘しているように、「洪耀勳の日本語は、今の日本人には非常に読みにくい。彼が京都学派の哲学者たちによる晦渋な述語をし、しかも京都学派の冗長な文体を模倣しているからである」⁴⁷。これはポストコロニアリズム理論という「模倣」（mimicry）現象であって、現在では哲学分野においてもよく議論されている問題である。もう一つ目立つのは、使用言語の変化と想像力との関係である。廖欽彬は、洪耀勳が日本語から中国語に文章を書く言語を変えた後、「哲学的な想像力が乏しくなり、哲学を紹介する作業に偏った」⁴⁸ことを指摘している。その理由としては、哲学を支えている文化（同人集団や読者層のような）の変化など複雑な問題が絡まっているだろうが、使用言語の変化という問題もその重要な契機であったことは間違いない。

一年後の1943年、洪耀勳は日本の支配下にあった北京で「存在論の新動向」を発表する。本論文は過去二十年間のドイツ哲学の発展を総合的に紹介する形式を取っている。しかし一読すると、それが普通の紹介論文ではなく、そこで試みられている批判的な総括が著者の深い洞察から導き出されているということが分かってくる。彼は、認識論を中心とする新カント学派から存在論的転回の登場にまでを辿り、この転回をフッサールの現象学を中心としてハルトマンの批判存在論、ハイデガーの基礎存在論、ヤスパースの実存哲学などを論じていく。この文章で

⁴⁷ 廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞訳『洪耀勳文献選集』268頁。

⁴⁸ 廖欽彬「海德格哲学在東亞的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」、77頁。

は、存在論と哲学的人類学（シェーラー、ハイデガー）、存在論と解釈学（ディルタイ、ハイデガー）、存在論と現象学（フッサール、ハイデガー）という分類がなされている。ハイデガー研究という観点からみれば、それほど長くないこの文章は、かなり精度の高い戦前ドイツ哲学の見取図を提供しているといえよう。またこの文書では、彼の中国語の文体がすでに非常に明快で読みやすくなっていることも確認することができる。

1948年に発表された「基礎存在論の方法問題」は、「存在論の新動向」からもう一步踏み出してハイデガーの基礎存在論の方法論を深いレベルで集中的に議論している。本論文は二つの部分からなっており、ハイデガー哲学に対する批判を試みた二つ目の部分が特に注目に値する。この批判は五つの項目に分けられており、洪耀勳によるハイデガー批判の力点は次のようなことである。つまり、ハイデガーはフッサールの形象的還元（eidetic reduction）の方法を継承しており、「偶然的な」、「具体的、歴史的、社会的、現実的事態」と見なされるものが括弧の中に入れられて、Daseinの分析はただ本質の描写に過ぎないということである。⁴⁹ハイデガーも当然このことを意識しており、基礎的存在論の関心が存在的（ontic）な領域ではなく、存在論的（ontological）な領域にあることはいうまでもない。

「具体的歴史的な、社会的現実的な事態」は存在的な領域に属しており、基礎的存在論が主題的に扱うことはできないのである。フッサールは「事態そのものへ！」というスローガンを声高に唱え、ハイデガーは「人間存在そのものへ」と唱えたが、洪耀勳は次のような疑問を投げかけている。

ハイデガーが自らの方法で把握した現存在は、具体的な現実生活の中から把握されたのでもなく、具体的な歴史発展の中から発見されたものでもない。それはただ、いかなる社会や歴史においても共通する人間存在の形式的な本質、またはすべての個人に共通する普遍性として抽象されたものに過ぎない。言い換えれば、彼のいう「現存在」は、自然的な存在者、または歴史的な存在者という意味における「人間の存在」ではなく、ただの「人間一般」に過

⁴⁹ 洪耀勳「基礎存在論の方法問題」46頁。

ぎない。そう考えることができるならば、彼の基礎的存在論は、結局のところ、具体的な人間存在の「自己疎外」である。⁵⁰

言い換えれば、ハイデガーは、具体的な存在へと立ち帰ろうとする彼の本来の目標を放棄したことになる。洪耀勳は、ハイデガーが「その方法上の限界によってギリシヤ的な理論形態への後退した」⁵¹と批判する。ここで彼の批判がレヴィナス（Levinas）のハイデガー批判に重なっていることが分かるだろう。⁵²植民地島嶼で生き、戦争の洗礼を受け、政権交代を経験した一人の人物の哲学において、社会的、歴史的における具体的な存在がもっとも切迫した問題であったことを容易に想像がつくだろう。戦後、洪耀勳は1946年に台湾に戻り、林茂生の推薦によって再び台湾大学哲学科で教鞭を取ることになる。一年後の1947年には二・二八事件が発生し、台湾大学文学院院长代理の林茂生は事件中に惨禍に会い殺害される。この論文が書かれたのは二・二八事件の翌年であり、抑圧の時代、沈黙の時代であった。検証可能な文献の不足により、洪耀勳が政治的な状況をどう捉えていたかを確認できる一次資料が存在しなため、彼が強調する「具体的な人間存在」が当時の時代的な状況と関係があるかどうかを判断する方法はない。ただし、ハイデガーに対する彼の強烈な批判が生み出した解釈の空間は記憶されてもよいだろう。本稿の最初の問いはこのようなものであった：人間とは何か、いかにして安住することができるか。二・二八事件を前後の当時の人々からすれば、この問いがいかに切実な問題であったかは、ここで再び強調する必要はないだろう。

しかし洪耀勳は、ハイデガーに対して以上のような否定的な意見だけを示したわけではない。彼はそれと同時にハイデガーに対する肯定的な見方も披瀝している。ハイデガーも当然、フッサールの現象学的還元が求めるのがただの形式的な本質ではなく、実質的な、具体的な本質であることを理解している。この実質的、

⁵⁰ 同上、48頁。

⁵¹ 同上。

⁵² 拙稿「空性と暴力——龍樹、德里達と列維纳斯不期而遇の交談」では「レヴィナスに関していえば、生き生きとした「存在者」を「存在者の存在」に下に無理やりつなげることは一種の暴力、一種の存在論的な暴力である」と述べた。林鎮国『空性と方法——跨文化仏教哲学十四講』台北：政大出版社、2012年、163頁。

具体的な本質は、基礎的存在論における「現存在」に対する「存在様式」の解釈であることはいうまでもない。問題は、この「現存在」が、彼が究明しようと試みた人間の具体性とどれほど離れているかということである。この距離、またはその「自己疎外」をどのように克服できるのか。洪耀勳は、「事物を真に具体的なものにするのは、その歴史的变化の側面における特殊性、個別性である」といい、形式的な一般性ではないと主張する。「「個別性」は社会的で歴史的な存在の根本範疇である」⁵³というのである。したがって洪耀勳は、次のように断言することができた。「「現存在」の闡明を目的とするハイデガーの存在論は、歴史的で社会的な現実の把握には何の役にも立たない」⁵⁴のであり、また「不毛である」。その原因は、ハイデガーがフッサールから受け継ぎ、その修正を試みた現象学的方法（Eidetic Reduction）が最終的に観念論に陥ってしまったことにある。現存在が対象を構成することができるというのは、本質的に形成的な原理である。「したがって、彼の哲学は観念論への傾向をはっきりと表現しているのである。このことによって、彼の存在論は、全体を包括する意識を指導的な原理していると言わざるを得ない」⁵⁵。面白いのは、後述するように、彼のハイデガーに対する評価が、ハイデガー哲学を実在論として見なした牟宗三の見解とは真正面から衝突することである。

洪耀勳は、「現存在」と「歴史的社会的現実」の間に弁証法的な関係を構築しようとした。この目的のために、彼はハイデガー思想内部における矛盾と神秘性を明らかにする必要があった。この矛盾と神秘性は、初期ハイデガー思想に存在する神学的な要素に隠されている。洪耀勳は、ハイデガーがスコラ哲学の影響を受けたことを繰り返し指摘する。人間は神の属性を分かち合っているため、他の被造物とは異なるということである。洪耀勳は、「スコラ哲学における神の本質概念とハイデガーの本質概念はお互いを照らしあっている」⁵⁶と指摘する。ハイデガーはスコラ哲学における「神」の概念を「人間」の概念に移植したが、それと同

⁵³ 洪耀勳「基礎存有論的方法問題」48頁。

⁵⁴ 同上、49頁。

⁵⁵ 同上、51頁。

⁵⁶ 同上、52頁。

時にハイデガーは「被投性」が表す人間の有限性にも目を向けた。したがって、ハイデガーのいう「現存在」は、有限的であると同時に無限的である。人間本性の二重性、矛盾性は、ニーチェのいう悲劇的運命に導かれることになり、これはハイデガー思想に必然的に付きまとう傾向性であるというのである。しかしある個所で、洪耀勳は論調を切り替え、次のように述べている。

この矛盾は、有限と無限の「混合物」としての人間、そしてそこから基因する人間の悲劇的運命を表しているのではない。人間の有限性に徹底的に立脚し、神の存在を排撃することをその動機とするハイデガーの形而上学は、結局のところ、その「有限性の肯定的な部分」がしばしば神につながるにより、「神学」の性格を帯びてしまうのである。ハイデガーのいう「人間」はアダムそのものであった。したがって、人間に付きまとう罪、死、無などは神の無限性から人間の有限性に転落したところの「原罪」の表現に過ぎなかったのである。⁵⁷

ハイデガーは、最後まで人間が有限的存在であるという考えを放棄しなかったのである。

しかし、これはもはやハイデガーに対する批判ではない。洪耀勳の批判の要点は、ハイデガーの思想は弁証法的な思考を欠如しており、現存在も真の歴史的な主体にはなり得ないということにある。⁵⁸洪耀勳は当論文でハイデガーの内在的な批判に徹しているため、歴史主体性の弁証法がどのように展開されるのかについては具体的に議論してはいない。彼はただ、「人間は本来「弁証法的な存在」である」、しかしハイデガーの現象学的解釈学における全体と部分の間に弁証法的な関係が存在しないと述べているだけである。真の弁証法的運動には、必ず否定の契機が必要となる。ハイデガーの現存在においては、「自己否定を経て他者と結合するいかなる媒介的な統一性も見つからない。ただ一つの意識全体から部分に至

⁵⁷ 同上、54頁。

⁵⁸ 同上、56頁。

るまでの解釈、または部分から全体に至る構成が存在するだけである。そのため、ハイデガーの「現存在」には、全体における独立した各々の意識形態の間に弁証法的な発展が存在する余地はないのである。したがって、歴史的社会的な世界に対しては目をつぶるしかないのである」⁵⁹。これは、かなり厳しい批判であると言わざるを得ない。その批判の背後に隠されている意図とはいかなるものなのか。それは彼の他の著作を参照にして探るしかない。しかし、ちょっとした発言にも気をつけなければならなかった白色テロの時代だったことを考えると、彼の隠された意図を明らかにすることが至難な作業であることも、仕方ないことかもしれない。

ハイデガーの『カントと形而上学の問題』——牟宗三の読解

戦後北京から台湾に戻った洪耀勳は台湾大学哲学科に着任するが、その後間もなく二・二八事件や国共内戦などが発生し、急転直下で変化していく社会を経験することになる。1949年、共産党の軍隊が長江を渡ったことを受け、牟宗三は杭州の浙江大学から広州まで南下し、熊十力先生に謁見した後、夏秋の間に一人で台湾に渡った。翌年から台湾師範学院で教えることになり、また1956年から1960年まで東海大学で教えた。1961年には香港大学に赴任する。1968年、偶然に出会ったハイデガーの『カントと形而上学の問題』と『形而上学とは何か』を読み、ハイデガーは「野心がとても大きく、プラトン以来の存在論の歴史を解体し、プラトン以前の存在の意味を回復しようとしている。そうすることによって、彼のいう「基礎存在論」の領域を開拓しようとしている」⁶⁰。牟宗三は、ハイデガーの存在論はその試みは注目に値するが、現象学の方法は適切ではなく、結果的に「形而上学の誤置」を招来したと結論づける。ハイデガーはカントの自由意志と

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 牟宗三『智的直覚与中国哲学』台北：台湾商務印書館、1971年、4頁。牟宗三が使用した『カントと形而上学の問題』の英訳本は、Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. by James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962)である。私が師範大学修士課程のとき買った『智的直覚与中国哲学』は当時流通していた海賊版であった。その扉に、私は購入の日時と場所を「1973年3月18日、於中華書城」と記しておいた。

物自体の概念を放棄し、カントの超越論的形而上学 (transcendent metaphysics) を切り捨て、もっぱら内在的な形而上学 (immanent metaphysics) を立て、「現存在」の時間性を、または人間の有限性⁶¹だけを問題にしているのである。これが、重点の置き所を間違えた「誤置」といわれる理由である。これに対して、牟宗三は本書で、「超越論的統覚、超越論的対象 X、物自体、「超越論的理念」としての自我、知的直観と感性的直観の間の比率の調整を特に重視する」。自らを「調適上遂」（かき集めて上へ向かう）といい、ハイデガーを「切断して無理やりくつつけた」⁶²と評する所以である。評価基準における優劣が判然としている。我々から見た場合、これは典型的な形而上学体系の教相判釈である。牟宗三は『円善論』の完成に至るまで、このようなスタイルを一貫して駆使している。彼のカントやハイデガーに対する評価も、必ずより巨視的な教相判釈の文脈から眺めなければならない。それは、彼の悲嘆に満ちた時代感情と歴史意識と分離して捉えることはできず、燃え上がるような文化民族主義とも不可分のものだったのである。結論的にいうと、彼は最終的に中国哲学の伝統（儒、道、釈）から知的直観と物自体を正当化することになる。このような考え方は、外部に伝統（つまり中国哲学）によってカントとハイデガーを救済しようとするものであり、これがその壮大なスケールを誇る教相判釈に隠された意味なのである。

彼はハイデガーの『カントと形而上学の問題』を読んで、すぐ自らの哲学とハイデガー哲学との決定的な相違点に気づいた。

ハイデガーは存在問題に取りかかり、フッサールの現象学からの影響を受け、現象学の範囲内で「基礎存在論」(Fundamental Ontology) を考案した。彼がカントを取り上げて論じているのも、「基礎存在論」とカントとの相違点を明確にし、カントの「先験総合判断」の思想から「Dasein」の存在論を導出

⁶¹ 「内在的な形而上学」は純粹概念（範疇）の存在領域における適用に関する議論であり、カントに即していえば、ここの存在は現象について語り、実体の実在については語らない。「超越論的形而上学」は物自体の領域であり、魂の不滅、自由意志、神の存在などを議論する。牟宗三『智的直観与中国哲学』3,103頁参照。

⁶² 同上、2,4頁。

するためであった。それで彼は、存在論の知識、または先存在論の知識を「先験総合判断」が導く超越領域と見なし、それを「存在論の基礎」と名づけたのである。しかしカントによれば、真の形而上学は「超越論的形而上学」である。もし「基礎存在論」を考案したかったのであれば、ただ超越論的な形而上学の土台の上でそれを求めるべきであり、内在的な形而上学からはそれを求めることはできないのである。これが、ハイデガーがまだ至らなかったところである。⁶³

牟宗三が言おうとしているのは、超越論的形而上学の立て直しは内在的な形而上学では無理があるということである。彼はハイデガーの方向性が、これとは完全に反対であるということを明確に認識していた。牟宗三からすれば、ハイデガーの「基礎存在論」が超越論的想像力をもって現存在の有限性を説明しようとしているのは、人が永遠に通じる可能性を完全に封じ込めることに他ならなかった。これが、ハイデガーに対する牟宗三の批判の核心である。

牟宗三は、『カントと形而上学の問題』における現象と物自体の区分について、「その理解はきわめて妥当である」⁶⁴と考えた。それでは、牟宗三のハイデガー批判の要点はどこにあるのか。彼は、ハイデガーが考えた現象と物自体の区分は正しいが、「内部直覚」について論じる時、内部直覚の形式的な条件に過ぎない時間を「純粋な自我感応」または「自我影響」(pure self-affection)と解釈し、「そこから自己の時間性及びその有限性を論じるだけであり、現象と物自体との区別についても少しも触れていない。これでは、カントのいう「心がそれ自身に影響を与える」ということの意味が失われ、「物自体」の領域が抹消されることになり、ただ「自己影響」から時間を語り、有限な自己を語ることになるのであって、これは明らかにカントの文脈からの逸脱である」⁶⁵。これがハイデガーの解釈戦略、またはカッシーラーのいう「篡奪」であったことを牟宗三も知っていたに違いな

⁶³ 同上、31-32頁。

⁶⁴ 同上、39頁。

⁶⁵ 同上、141頁。

い。しかし、ハイデガーが自分自身の哲学的方法を固持し、その基礎存在論において現存在の時間性から人間の有限性を導き出しており、人間の無限性を不可能にしているということはすでに明らかなのである。人間の有限性に関していえば、実はハイデガーはカントを誤読したわけではなく、またキリスト教の神学的観点を曲解したわけでもない。これは牟宗三もよく知っていたはずである。彼は有限性の問題を取り上げてハイデガーを批判しているが、実はこの批判は、彼がキリスト教を批判したこと関係がある。マテオ・リッチが仏教を排し儒教に追随する立場を「梁を盗み、棟を変える」ことだとし、また朱子を「別子為宗」と批判したように、彼が近世以降に中国に入ってきた新スコラ哲学を批判したことには、その教相判積上の理由があるのである。

牟宗三はハイデガーの基礎存在論が遂行した形而上学の基礎づけを「誤置」であると考えていた。実はというと、ハイデガーは『純粹理性批判』の感性論とその分析論から考察を始めているので、純粹数学がいかにか可能かと純粹自然科学がいかにか可能かということを問うたのである。牟宗三は、この考察の性格が「内在的形而上学」または「経験の形而上学」に属するのであり、経験可能な先験的な根拠を処理するためのものであると述べている。真の形而上学は弁証論における「超越論的形而上学」であり「道德神学」であるはずだということである。牟宗三は、ハイデガーの基礎存在論が「根っこのない方法」⁶⁶だと批判する。「根がない」という時のその「根」とは、人間の持ち得る無限の属性、つまり自由無限心、自性清浄心、良知、本心などを指している。

牟宗三は、ハイデガーが時間を重視したことの意味を理解していた。カントの超越論的想像力やその図式論の具体性に着目することで、時間の触発性に基づく人間の有限性について議論することができるということを理解していたのである。⁶⁷また牟宗三は、ハイデガーの「实在論的情緒」、「理想主義の陥穽に陥ることを回避しようとする意志」にも着目している。ハイデガーは、「当為」をもって「事実」を統御するという理想主義を回避しようとしたということである。ハイデガー

⁶⁶ 同上、350頁。

⁶⁷ 同上。

によるその後のニーチェ演習講義を読めば、牟宗三の批判が根拠のないものではないということが分かる。ハイデガーとカントの間の格闘 (confrontation) は、後のモダニズムとポストモダニズムの論争の起源になった。牟宗三がカントとの間で繰り広げた格闘、または転倒は、ポストモダニズムの方向性に進んだどころか、中国伝統の儒、道、釈に基づいた神学的な「神智」(divine understanding)、「根源的直観」(intuitus originarius)、最後には円善にまで至ったのである。⁶⁸牟宗三の立場とキリスト教神学の違いは、一方は神が語るのに対して、一方は人間が語るということであろう。牟宗三は、人間は有限であるが、智的直観を持つことができると述べている。この「持つことができる」というのは当為であるため、理想主義の一種であるといえる。これはたとえば『大乘起信論』における「起信」の根拠が、人々成仏することの「できる」仏性を備えていると「信じる」ことにあることと似ている。仏性が発現されるかは実践の問題であり、理論上の問題ではないのだ。ここで、牟宗三とハイデガーは完全に分岐するのである。牟宗三が好んで用いる仏教の教相判釈のモデルで例えるならば、カントはせいぜい終教であり、ハイデガーはその「実在論的情緒」のせいで始教か小乗くらいになるだろう。牟宗三本人の哲学はといえば、円教に達しているということになる。カントを一つの軸としていけば、ハイデガーは「切断して無理やりくっつけた」のであり、牟宗三自身は「調適上遂」したのである。「切断した」というのは、「カントが保持していた物自体と自由意志を切り落とした」⁶⁹ということを指す。当然これは一つの教判であり、これとは異なる教判もいくらでもあり得る。多くの人は、ハイデガーの哲学をむしろ教外の禅や道家に比べるのだが、これらの立場もすべて吟味してみる価値がある。

牟宗三は、ハイデガーの『カント書』の核心が、その第三部「形而上学の基礎づけの根源性」において発揮される超越論的想像力の分析にあると考えた。ハイデガーが超越論的想像力を悟性と直観における構成の中心としたことに対して、牟宗三はこの解釈が「暴力」(violence)ではあるが「精彩」であることを認める。

⁶⁸ 同上、33,151頁。

⁶⁹ 同上、355頁。

ただ、第30節において超越論的想像力を「軽率にも実践理性、つまり道徳的な自我の自我性にまで拡大した」ことには、決して同意することができなかった。なぜかといえば、超越論的想像力は時間に即して図式を形成するのであり、「時間は想像を超越する根拠であり、時間化はすなわち対象化である」からである。つまり、道徳の真我とその道徳法則が時間化され対象化されてしまうのである。牟宗三は、「ハイデガーのこの見解は、あまりにも荒唐無稽である」⁷⁰という。牟宗三のこの言葉は、彼が繰り返し述べている熊十力と馮友蘭の議論、または朱熹に対する彼の評価を想起させる。もちろんこれは、牟宗三の理解したハイデガーが馮友蘭や朱熹の「實在論の情緒」と同じだということを意味するのではない。ただ、横に連なる形態を持ったすべての認識論と形而上学を排斥し、自らが主張する天道性命がお互い貫通し縦に貫く形態の形而上学を切実に語っているのである。⁷¹

牟宗三のハイデガーに対する最終的な評価は、ハイデガーが一種の実存的な英雄主義であるということである。牟宗三がよく使う北方方言でいう「あなたすごいね、出てこい!」ということである。しかしこれはただ気を尽くすだけで、理を尽くすことはできない。相があることにとどまり、体がない。気を尽くすことによって、事実だけを語り、当為については語らない。相があるだけなので、実存現象学の立場から物事を描いているだけであり、体がないので、また用もあり得ないのである。「人が真の人になることのできるその根拠、「実有」の超越的根拠が存するその理由としての超越的な実体（無限的な心体、性体、または誠体）を認めないが故に、我々がこの説を「根本のない説」と断定することができる」⁷²。「いかに安住するか」の問題に戻って考えてみると、牟宗三は、「仁に安住すべし、良知に安住すべし、性体本心に安住すべし、理に依るべし。人間は以上のような肯定的実体に安住することによってのみ、彼は初めて真実性と実有生を備えることができる」⁷³ということを繰り返し主張している。これに対して、ハイデガーの哲学は、「虚妄な」、安住すべきところのない思考である。

⁷⁰ 同上、354頁。

⁷¹ 同上、252頁。

⁷² 同上、360頁。

⁷³ 同上、360-361頁。

結語——島嶼と安住

ハイデガーはレーヴィットにまで行き着き、レーヴィットは台湾まで航海し、日本に亡命する。ハイデガー哲学は和辻哲郎、九鬼周造、田辺元を経て逆流し、台北帝国大学の洪耀勳まで至り、また洪耀勳から歴史的な断絶を挟んで戦後の牟宗三まで至る。今日三十年代から七十年代までの東アジア海域で出現したハイデガー哲学に対する議論を読むと、その間には一つの媒介となった場所があるということが分かる。それは、我々が身を置いている島嶼（「東アジア」というのは欧州人の命名であることを忘れてはいけない）である。ハイデガーにおける「安住」の構想は、種のように地面に落ち、小さい一つの熱帯雨林を育てあげたのである。

それまで、この島嶼には海流と季節風にのせて開拓者、工人、軍人、植民者たちがやってきて、村落、城を建て、廟堂を作り、神明を呼び、学校を開き、学者を招き、歌があり、芝居があり、詩文があり、戦争と征服があった。たとえ行きずりの旅人であっても安住を求めたのであり、すべての人は「人間」が何かを知っているように、安住が何かを知っていた。しかし、一度「人間とは何か」、「いかに安住するか」を問うや否や、哲学が出現してきたのである。哲学者は、宣教師、軍隊、移民者、難民の隊伍に混ざって移動し、放浪中のある夜空の下でいかに安住するかの思索に耽ったのである。

ハイデガーの政治的な行動について後代の人がどう評価するのであれ、彼自身は次のように述べている。「住むということは、平和をもたらす。それは、始終自由の中にあることを意味するが、この自由はすべてのものをその本質の中で労わるのである」。住むということは、土地や空間を占有することを意味しない。それは空間を分け与えること、亡命者、開拓者、航海者、宣教師たちが住むことを可能にするにすること、しかも一緒に住むことを可能にすることを意味する。これこそ自由の名に値する。人間は結局死ぬ存在であり、有限な存在である。理性は有限であり、認識も有限であり、道徳もまた有限である。この有限性を自覚することの他に、自由はあり得ない。自由は、虚妄から解放されることを意味するので

ある。

本稿で検討した哲学の旅路で交わされた論争で、ある者は共存の世界を主張し、ある者は自己と他者の弁証法を主張し、ある者は人間は有限であるが無限性の可能性を備えていると主張する。このような解釈の違いは、島嶼における多様性とも似ており、その世代の歴史と思想を豊かにした。それで、安住の自由も自らを証言することができたのである。

最後に、レーヴィットの「世界と人間的世界」の一段落を引用して本稿を締めくくりにしよう。「人類を超越する天と地は、完全に独立して自足的であり、人間の世界の上に広がっている。…自然の世界は人間の世界から独立して存在することができるが、人間は世界なしには生きることができない。我々は世界に生まれ、またそこから去っていく。世界が我々に属するのではなく、我々が世界に隷属されているのである」⁷⁴。引用の最後の一文を次のように変えて本稿の結論としたい。島嶼は我々に属するものではない、我々が島嶼に属するのである。「属する」ということには二つの意味がある。一つは「所有する」という意味で、財産権や主権の所有を指す。もう一つは承認における「帰属」の意味である。それから、「我々」は複数の住民を代表するものとして、原住民か、移民者か、人類か、それとも他の生物集団かを問わず、多様な集団を包括する。このような「我々」が島嶼に定着し、帰属感と承認意識が芽生え、安住するに至ったのである。これが「我々が島嶼に属する」ということの意味なのだ。「島嶼は我々に属するものではない」というのは、レーヴィットのいうように、世界はあるがままに運行し、誰が来てまた誰か去ろうが、無心にそれを眺める。それが所有し得るものではない。いかなる所有、占有の宣言も、すべて世界に対する冒涇であり、また罪悪である。一切の暴力は、特に集団と国家の暴力に対しては、必ずそれを直視し抵抗しなければならない。

⁷⁴ Recharad Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (NJ, Princeton: Princeton University Press, 2001), p. 77.

※引用文の翻訳に当って既存の日本語訳を参照したものについては、原注の後に
[] 内に日本語訳の書誌情報を示した。

(郭旻錫・河合一樹訳)

(りん ちんこく
国立政治大学名誉教授)